

# **منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية**

**ا.د. محمد أبوريان**

مدير مركز التراث القومي والمخطوطات - كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



## منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية

### تقديم

لم يطلب المسلمون الفلسفة اليونانية إلا بعد بلوغهم مستوى فهم مشكلاتهم وإدراك مسائلها ، ولكن إذا كان المسلمون قد بلغوا المستوى العقلي الذي يمكنهم من فهم مشاكل الفكر اليوناني ، والتجاوب معه فكيف يمكن أن يكون هذا الفكر سبباً في إعاقه مسيرة العقل الإسلامي وقصوره عن ابتداع مذاهب جديدة في مجال الفلسفة ؟ ولعلنا نلاحظ هنا أن المسلمين قد عرفوا التاسوعات مرتبطة بآراء فلاسفة العصر الهلنستي المتأخرين ، وشروحهم وتعليقاتهم .. ولم يكتف المترجمون السريان بنقل هذا التراث الملفق ، بل أضافوا إليه آراءهم الشخصية وتعليقاتهم مما كان له أثره في عرقلة الفكر الإسلامي إلى حين ، وإشاعة الخيرة والشك لدى فلاسفة الإسلام مما كان سبباً في إصدارهم الأحكام المتسرعة عليه بالإضافة إلى محاولات التلفيق .

ومن ناحية أخرى يلاحظ أن المشائية الإسلامية المزعومة ، والتي ترجع في هيكلها العام إلى نظرية الفيض الأفلوطينية تنطوي على أصول أفلاطونية مستترة تبدأ من الكندي مارة بالفارابي وابن سينا ، وتعد نظرية العقول العشرة هي قوام مذهب المشائية الإسلامية في الميتافيزيقا ، وقد ظل جمهرة المؤرخين الإسلاميين يرددونها دون أن يفطنوا إلى مصدرها الحقيقي حتى ظهرت الانتقادات حولها .

وكذلك عرفت نظرية المثل الأفلاطونية ووجه النقد إليها ، وتبين أن تطور مذهب أفلاطون كان هو المصدر الحقيقي لنظرية الصدور ، ولم يكن المسلمون قد عرفوا الوضع الميتافيزيقي للأعداد العشرة ، وهو الأمر الذي انتقده أبو البركات البغدادي ليجعل الله خالقاً بالذات

وليس بالطبع ، ومن ثم يعد مذهبه حلقة وسطى بين المشائية الإسلامية والاتجاه الأفلاطوني والأرسطى ، وكان نقده ظاهراً وواضحاً .. وهو يعد إرهاباً للمذهب الأفلاطوني الإسلامى المكتمل ، والذي أقام الإشرافية الأفلاطونية عند المسلمين ، وبذلك يمكن تحديد الخطوط العريضة في معالجة التراث في أمرين :

١ - أن المسلمين كانوا على مستوى الفهم العميق لفلسفة اليونان حينما ترجمت كتبهم .  
٢ - عرف المسلمون بأنهم أصحاب المشائية الإسلامية ، ولكن الإطار العام لمذهبهم في الميتافيزيقا مستمد من الأفلاطونية المحدثة ، وهذا ينطبق على الكندى والفارابى وابن سينا .

٣ - جاء المذهب النقدي لأبى البركات ، وهجوم الغزالي على الفلسفة ليكشف عن التيار الأفلاطوني الخالص الذى يعد موقف أبى البركات إرهاباً له .

٤ - تمثل قيام الأفلاطونية الإسلامية في صورة معالجة مذهب الإشراف عند شهاب الدين السهروردي ، أما مذهب أرسطو فقد عرف عند ابن رشد ومدرسته .

وليس هناك شك في أن قدراً كبيراً من الشعور بالمسؤولية التاريخية والحساسية الإسلامية والحنين إلى التراث القديم هو الذى يدفعنا إلى التمسك بالصور التقليدية للفلسفة الإسلامية التى إنحدرت إلينا من عصر الحضارة الإسلامية الزاهرة ، وأعنى بها بصفة خاصة فلسفة الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد .

ويختص هذا البحث طريقتاً جديداً لمعالجة الفكر الإسلامى الفلسفى ، ونحن إذا ما عرضنا لهذا التراث الفكرى فسوف نرى أن قوامه أربعة مباحث المبحث الأول هو علم الكلام ، والثانى هو أصول الفقه ، والثالث هو الفلسفة الإسلامية البحتة ثم المبحث الرابع وهو التصوف .. وأخيراً نجد المنطق وهو مبحث مستقل عن المباحث الأربعة .

والأمر الذى لا شك فيه أن المسلمين قد برعوا في تناول منطق أرسطو وأقاموا عليه بعض الشروح ، وقد سمي الفارابى بالمعلم الثانى لحذقه في المنطق الأرسطى وقد أجاد ابن سينا أيضاً في صناعة المنطق ، وكذلك غيره أمثال الغزالي وغيره من الإسلاميين .. ولكن يلاحظ أنه قبل أن تصل مباحث المنطق إلينا في صورتها المعروفة في العالم الإسلامى ، فقد ظهرت ثمرات أصول الفقه مع تطور الاجتهاد في رأى وتحوله إلى مبدأ القياس الفقهي الموجود في مدارس الفقه الشافعى والحنفى .. والحق يقال - على رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق :- إن مباحث

أصول الفقه تعد علامة على اتساع أفق النظرة العقلية عند المسلمين في تناولهم لقضايا الدين ولو أن مباحث أصول الفقه كانت تتناول مباحث الدين والدنيا معاً .. وهذه هي أولى ثمرات النظر العقلي عند المسلمين قبل أن تتكون الفلسفة الإسلامية والمنطق اليوناني في صورتها المعروفة.

غير أننا نضيف أيضاً نشأة مبحث إسلامي خالص هو علم الكلام ، وقد ظهرت مباحث علم الكلام لتتناول مسائل الخلافة والإمامة ، وظهور الآراء المنقسمة حول مرتكب الكبيرة .. وأخذت مباحث علم الكلام في التنوع حيث عالج المتكلمون قضايا ومشكلات كثيرة مثل مسألة واجب الوجود التي استعارها الفلاسفة منهم ، وعلى الرغم من أن المتكلمين ولاسيما المعتزلة قد استفادوا من مباحث الحرية والإرادة وغيرها .. إلا أن فلاسفة الإسلام لم يستفيدوا من هذه المباحث لا شئاً إلا أنهم تابعوا النسق اليوناني الذي لم يحرزوا فيه إسهامات كبيرة إلا في مباحث الحرية والفعل وهذا يدل على أنهم كانوا يحاولون عدم المساس بهيكل الفكر اليوناني كما تسلموه لإحساسهم بالدهشة والروعة والإعجاب بما نقل إليهم منه .

واعتقد أن علم الكلام المتطور إنما يصل إلى مقام اللروة في إنتاج العقلية الإسلامية وهو وأصول الفقه يمثلان بحق الإنتاج العقلي عند المسلمين .

أما التصوف فقد تداخلت فيه عناصر باطنية غريبة بعيدة عن مقومات الفكر الإسلامي الحق .. ولكن هناك العديد من أتماطه الملتزمة بالسنة ، والتي تعبر عن حاجات النفس الإسلامية الآمنة مطمئنة .

ويتبقى بعد ذلك الفلسفة الإسلامية بالمعنى الدقيق ، وهي تنطوي على علم الطبيعة ، وعلم النفس ثم الأخلاق والسياسة والميتافيزيقا ..

وإذا تناولنا علم الطبيعة سنجد أن جميع المسلمين على اختلاف منازعهم يستخدمون كتاب السماء الطبيعي لأرسطو في تعريفاتهم للطبيعة والحركة مع إضافة بعض التفسيرات البسيطة التي ترجع في معظمها إلى المدرسة الفلسفية الإسلامية .. وفي علم النفس عاش الإسلاميون طوال فترة الترجمة على ترجمة كتاب النفس لأرسطو وكذلك التلخيصات والتعليقات التي انتشرت حول هذا الكتاب .

أما الأخلاق عند المسلمين فإنه من الغريب حقاً أننا نجد كبار فلاسفة الأخلاق من أمثال ابن حزم والماوردي يستخدمون الأخلاق الأرسطية ويطبقون نظريته في الوسط العدل القائم

بين الإفراط والتفريط ، ولا يخرج عن هذا علم السياسة عند المسلمين إذ إنهم لم يحاولوا أن تكون لهم فلسفة أخلاقية وسياسية تابعة من القرآن ، بل لقد بهرهم النص اليوناني وأغفلوا ما عداه حتى ولو كان نصاً دينياً .

وفيما يختص بما بعد الطبيعة « الميتافيزيقا » وهو المبحث الذى سنعالجه بالتفصيل فى منهجنا هذا الجديد .. وسنرى كيف أن الميتافيزيقا الإسلامية قد قامت على أسس مشائية مزعومة .. أى أنها فكر تلفيقي يقوم على التحيز .. ونحن إذا محصناه فسوف نجد أن كثيراً من الأفكار التى تضمنتها الفلسفة الإسلامية ، وفلسفة الإسكندرية ولاسيما منذ القرن الثالث الميلادى وبداية عهد فلسفة أفلوطين قد انتقلت إلى المسلمين ونقلت أيضاً محرفة ومزيدة بحيث تحتاج إلى إعادة نظر .. ومن ثم يجب على الباحث فى الفلسفة الإسلامية أن يبدأ بمحة بتتبع النظريات الفلسفية والتفسيرات التى ظهرت فى مدرسة الإسكندرية ، ولاسيما عند يامبليخوس ودمسكينوس حيث سيجد الأسباب الحقيقية الكامنة وراء تطور الفكر الإسلامى على هذا النحو التلفيقي .. وسيكتشف له بذلك حقيقة الألم الشديد الذى انتاب الفارابى بعد أن ظهر له مخطوطة هذا التلفيق فى كتابه « الجمع بين رأى الحكيمين » .

وباختصار فإن هذه المقدمة الافتتاحية للمنهج الجديد إنما نحاول من خلالها الكشف عن مسار منهجنا الجديد الذى يبدأ من بيان فساد الدعوة التى ورثناها عن أجدادنا .. وهى تكريس الاحترام الشديد لفلسفة الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم .. واعتبار أن هذه هى الوجوه الحقة للفلسفة الإسلامية .. وسيكون على هذا المنهج أن يعد المسيرة لكى تنتقل إلى حلقة رئيسية فى هذا المنهج وهى استعراض وتمحيص ما نسميه تراثاً للانتقال إلىنتاج الفلسفى الإسلامى الحق .. وهذا النتاج لا يتمثل فى إنتاج الفلاسفة بل يظهر بحق فى مباحث علم الكلام أو التصوف أو أصول الفقه .. ولقد اتجهت الفلسفة الإسلامية إلى فرعين رئيسيين بذلك ، وهذا هو ما يظهر نقطة التحول التى هى بمثابة مفترق الطرق الذى ينبغى الوقوف عنده عند إعادة إحياء التراث ..

١ - لقد تعرف المسلمون على تراث اليونان الفلسفى عن طريق الترجمات العديدة لإبان حركة النقل والترجمة فى العصر العباسى وقد أسهم فى هذه الحركة السريان الذين

كانوا ينقلون عن السريانية أو اليونانية وكانوا على معرفة تامة باللغة العربية . وحينما تناول المسلمون هذا التراث بالدراسة والبحث ظهرت لديهم اتجاهات وتفسيرات جديدة للمذاهب اليونانية بتأثير محاولتهم التوفيق بين الفلسفة ومسلمات العقيدة .

ولكن نفرا من المستشرقين الذى أرخوا للتراث العقلى عند المسلمين منذ القرن التاسع عشر لم يقدروا النور الذى أسهم به المفكرون الإسلاميون فى إثراء الفكر اليونانى بمخاضة والفكر الإنسانى بعمامة ، فاكشفوا بالإشارة إليهم كمجرد نقلة لهذا التراث فحسب أو شراح له .

٢ - والحق أن مفكرى الإسلام لم يكونوا ليطالبوا الفلسفة اليونانية إلا إذا كانوا قد بلغوا مستوى فهم مشكلاتها وإدراك مسائلها ونحن نجد بالفعل أن علم الكلام قد تطورت مباحثه وكذلك علم أصول الفقه ، وتمت صياغة مناهجه ولاسيما فيما يعرف بقياس الأصوليين ، وذلك قبل أن تنقل إلى المسلمين علوم الأوائل من اليونانية ولاسيما الفلسفة .

وفى رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق<sup>(١)</sup> أن المسلمين كان فى مقدورهم أن يصلوا إلى التفلسف دون أن يتعرفوا على الفلسفة اليونانية ، ذلك لأن مسائل علم الكلام وأصول الفقه كانت بالفعل مقدمة وخطوة أولى فى مسار التطور العقلى الذى يقضى حتماً إلى النظر العقلى الفلسفى ، وجاءت الفلسفة اليونانية ففاجأهم قبل أن تكتمل حلقات هذا التطور فتعطل معها معين الابتكار والانطلاق الذاتى إلى حين ، وبذلك كانت الفلسفة اليونانية سبباً من أسباب الإعاقة بدلاً من أن تكون من عوامل النضوج والتقدم الفكرى .

٣ - وإذا كان المسلمون قد بلغوا المستوى العقلى الذى يمكنهم من فهم مشاكل الفكر اليونانى والتجاوب معه ، فكيف يمكن أن يكون هذا الفكر سبباً فى تعويق مسيرة العقل الإسلامى وقصوره عن ابتداع مذاهب جديدة فى مجال الفلسفة ؟

وللإجابة على هذا التساؤل ينبغى مراجعة الصورة التى انتقل بها التراث اليونانى إلى المسلمين فقد عكف الشراح فى مدرسة الاسكندرية على تدوين الفكر الفلسفى اليونانى بأسلوب قصصى ملء بالأساطير مع نسبة الآراء إلى غير أصحابها وذلك ما فعله ديوجين اللايرسى على سبيل المثال فى كتابه « حياة الفلاسفة » وظهرت نزعة إلى التلفيق والتحيز وقد تمثل هذا الخلط الشنيع فى تاسوعات أفلوطين نفسها ، فقد تغير أفلوطين فى تاسوعات نصوباً لأفلاطون وأخرى لأرسطو وآراء لاباذ وقليس وسقراط ، إذ كان مذهبه لا يستهدف وحدة النظر المنطقى بقدر ما كان ينشد الخلاص

الروحي أو التطهر الروحي مثله في ذلك مثل الغنوصيين المعاصرين له ، فلم يكن إذن يتم بالتأصيل المذهبي لآراء الفلاسفة بقدر ما كان يسعى إلى تحقيق غايته في التطهر والوصول إلى الله عن طريق الحدس والمعرفة الإشرافية كما يفعل الصوفية من أتباع هذا الاتجاه .

وقد ظلت التاسوعات موضوعاً للدراسة والبحث والشرح والتعليق طوال فترة مدرسة الإسكندرية ، واقتطفت منها أجزاء وأصبحت كتباً مستقلة مثل كتاب « التفاحة » وكتاب « الربوبية » المعروف باسم أثولوجيا أرسططاليس ، وقد نسب هذا الكتاب خطأً لأرسطو وهو مقتطفات من التاسوعات .

وبالإضافة إلى هذا فإن مدرسة أفلوطين قد استمرت في الإسكندرية إلى مطلع القرن السادس الميلادي وظهرت فيها شخصيات فلسفية عملت في تطوير مذهب أفلوطين مثل أبروقلس ويامبليوخوس وسوريانوس وغيرهم <sup>(٧)</sup> .

وسنجد أن هذه الشخصيات الأفلوطينية المتأخرة سيكون لها تأثيرها الكبير على الحركة الفلسفية الإسلامية بعد عصر الترجمة والنقل . وإذن فقد عرف المسلمون التاسوعات مرتبطة بآراء فلاسفة العصر الهلنستي المتأخرين وشروحهم وتعليقاتهم .

ولم يكتف المترجمون السريان بنقل هذا التراث الملفق بل أضافوا إليه آراءهم الشخصية وبعض الشروح والتعليق وبذلك اتسعت دائرة الغموض وعدم التأصيل حوله ، الأمر الذي كان له أثره في إلجام الفكر الإسلامي إلى حين ، وإشاعة الحيرة والشك لدى فلاسفة الإسلام مما كان سبباً في إصدارهم لأحكام متسرعة لا تقوم على أساس صحيح كذلك التي نجدتها في كتاب الفارابي « الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو » . وكان الفارابي قد اطلع على نصوص لأرسطو « الحقيقي » تتناقض مع ما يورده كتاب اللاهوت المنحول من أقوال المعلم الأول فحاول التوفيق

بين هذه الآراء بطريقة تعسفية كما حاول التوفيق بين آراء كل من أفلاطون وأرسطو .

وقد ذهب الفارابي إلى أنه لا يمكن لأرسطو أن يناقض نفسه كما خيل إليه أنه لا يمكن أيضاً أن تتعارض آراء أفلاطون مع آراء أرسطو ، ولا ينبغي لنا أن نظهر ذلك على حد قوله ، إذ إنهما قد نهلا من معين واحد وهو الحكمة التي لا يمكن أن تكون مظنة للتعارض أو التناقض فضلاً عن أن الناس قد أجمعوا على القول بتقديم هذين



الحكيم مما يشهد بعلو كعبيهما في مجال الفلسفة ، ومن ظن أن بينهما اختلافاً في الأصول فهو يعتبر مقصراً في فهمها إذ إنه يعول على الظاهر من الأسباب دون الحقيقي منها<sup>(٣)</sup> .

وهكذا تتضح لنا عمق المأساة الفكرية التي راح العقل الإسلامي ضحية لها دون أن يكون طرفاً فيها فقد نقل هذا التراث إلى المسلمين دون أن يتمكنوا من القيام بدراسات نقدية لتأصيله قبل هضمه والتأثر به وذلك بسبب جهلهم باللغات الأجنبية إبان بداية عهد التفلسف وانحصار إتقانها في دائرة النقلة من السريان .

على أننا يجب أن نثبت هنا بوضوح أن ابن سينا قد خامره الشك في أصالة كتاب اللاهوت المنحول ، فقد قال عبارته النقدية الدامغة : « على ما في أثولوجيا من المطعن .. »<sup>(٤)</sup> .

ولكنه لم يمض قدما في استغلال هذا النقد والاعتراض على مضمون هذا الكتاب بل لقد نقل عنه كما تأثر به أصحاب المشائية المزعومة من فلاسفة الإسلام ولاسيما في مجال الميتافيزيقا .

ويجب أن نشير في هذا الصدد إلى أن المسلمين رغم تعرّضهم في معرفة أرسطو الحقيقي بسبب ما نقل إليهم من تراث يوناني ملحق كان من جرائه أنهم اعتنقوا مذهب الأفلاطونية المحدثة وهم يعتقدون أنه لأرسطو إلا أنهم قد برعوا في فهم منطق أرسطو بل والإضافة إليه وكذلك في مجال دراساتهم حول النفس وقواها والأخلاق والسياسة .

٤ - ولكننا نلاحظ من ناحية أخرى أن هذه المشائية الإسلامية المزعومة والتي ترجع في هيكلها العام إلى نظرية الفيض الأفلوطينية تنطوي على أصول أفلاطونية مستترة تبدأ

من الكندي مارة بالفارابي وابن سينا وسنرى كيف أنه يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية إلى ابن سينا تتضمن منذ نشأتها عناصر أفلاطونية في بنيتها الأساسية .

والأمر الذي لا شك فيه أن نظرية العقول العشرة هي قوام مذهب المشائية الإسلامية في الميتافيزيقا وقد ظل جمهرة المؤرخين الإسلاميين يرددون هذه النظرية دون أن يفتنوا إلى مصدرها الحقيقي والدليل على هذا أن أحداً منهم لم يستطع تبرير عدد العقول العشرة فيعضهم يقرر مرة بأنهم ثمانية ثم يضيف إليهم روح القدس أو العقل الفعال وذلك مثل الفارابي بل إنه يختلف مع نفسه في ذكر عدد العقول من كتاب

لآخر . وكذلك ابن سينا فإنه لا يلتزم بعدد معين بها، الأمر الذى نجده أيضاً عند ابن ميمون وتلامذته .

فيذكر ابن سينا فى رسالة الزيارة<sup>(٥)</sup> أن عدد العقول المفارقة ثمانية وفى رسالة الملائكة يذكر أنها تسعة . أما « ملا أولياء » شارح الشفاء فإنه يذكر أن ابن سينا لم يحدد موقفه بالنسبة لعدد العقول<sup>(٦)</sup> وذلك يرجع إلى أنه وغيره من الإسلاميين وجدوا أن تصور أفلوطين لعدد الأفلاك السماوية الذى نقل إليهم عن طريق ما ترجم من التاسوعات يختلف عن تصور أرسطو لها فقد جعلها أرسطو خمسة وخمسين وهذا هو سبب حيرتهم فى تحديد عدد عقول الأفلاك<sup>(٧)</sup> .

ولعل معرفتنا بالأصول التاريخية لنظرية العقول العشرة قد يوضح لنا السبب فى تحديدها بعشرة عقول فى بداية الأمر .

ولكى تتضح الصورة فإننا نورد موجزاً لهذه النظرية كما أشار إليها الفارابى .

٥ - يوجد الله فى قمة الوجود وهو الواحد منبع الفيض ومصدره ولما كان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فإن أول ما يصدر عن الواحد العقل الأول وتتابع سلسلة الفيض فيصدر عن العقل الأول العقل الثانى وجرم الفلك الأقصى والنفس الكلية وعن الثانى يصدر الثالث وسماء ثانية هى كرة الكواكب الثانية وعن الثالث يصدر الرابع وكرة زحل عن الرابع يصدر الخامس وكرة المشتري وعن الخامس يصدر السادس وكرة المريخ وعن السادس يصدر السابع وكرة الشمس وعن السابع يصدر الثامن وكرة الزهرة وعن هذا الأخير يصدر العقل التاسع وكرة عطارد ويصدر عن العقل التاسع العقل الفعال وهو عقل فلك القمر ويسميه الفارابى بروح القدس أو هو واهب الصور وهو همزة الوصل بين العالم العلوى والعالم السفلى<sup>(٨)</sup> .

وهكذا تكتمل صياغة مذهب الفيض الإسلامى الذى عرف بأنه فلسفة الإسلاميين على وجه العموم فيما عدا ابن رشد الذى انتقد ابن سينا لأنه كان السبب فى هجوم الغزالى على الفلسفة لاعتناقه نظرية الفيض التى لا يمكن التدليل على صحتها ، وقد تأثر ابن سينا بهذا المذهب كغيره فى مذهبه الرسمى ذلك لأنه قد وضع معظم كتبه الكبرى محتضياً الخطوط العريضة لمذهب الفيض كما أشار إليه الفارابى وكان ذلك تحت تأثير بعض معاصريه ومنهم تلميذه الجوزجاني الذى طلب إليه أن يعكف على تسجيل مذهب المشائين فصدع بالأمر وتوجد عبارات لابن سينا تؤكد هذا القول ولاسيما

في مهاجمته لمقدم المشائين فورفوريوس فهو يشير إليه بقوله : «استشهاد صاحب المشائين»<sup>(٩)</sup> وكذلك ذكره للمشائين بقوله في الإشارات<sup>(١٠)</sup> : «إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم ...» .

وهو يقصد بهم المشائين لأن مذهبهم كان ضائعاً في عصره وهو يذكر أيضاً أن مقدم المشائين فورفوريوس قد وضع كتاباً عن العقل والمقولات ، طالما أشادوا به بينما يعتبره هو كتاباً لا قيمة له إذ هو مجرد مجموعة من النصوص التي لا أساس لها من الحقيقة وكذلك فإنه - أي ابن سينا - مقتنع بأن المشائين لا يكادون يفقهون شيئاً من الفلسفة فضلاً عن أن مقدمهم فورفوريوس كان يرد بحجج لا معنى لها على معاصريه الذين يوجهون إليه انتقاداتهم<sup>(١١)</sup> .

ويصرح ابن سينا في منطق الشرقيين كذلك بأنه ألف كتباً في مذاهب المشائين بناء على طلب المشائين، أنفسهم المعجبين بهذا المذهب فيتحدث بتحكم عن هؤلاء المشائين لأنهم في نظره زعموا أن الله لم يهب الحكمة لغيرهم وأن غيرهم لن يحظى بعناية الله ورحمته مثلهم<sup>(١٢)</sup> .

وأقوال ابن سينا هذه تدل دلالة صريحة على أنه لم يكن مشائياً وأنه كان مؤرخاً للفلسفة الإسلامية فحسب ولا سيما في كتبه الكبرى مثل الشفاء والنجاة .

ويمكن الكشف عن مذهب الحقيقي في الأنماط الأخيرة من الإشارات وفي رسائله وتعليقاته على أثولوجيا وهي ذات اتجاه أفلاطوني واضح للعالم ، وذلك على الرغم من أن ابن سينا تصدى لنقد نظرية الخلل فيما نقله عن نصوص أرسطو الحقيقية ولكنه كان في هذا المجال ناقلاً وليس صاحب رأى . ومع هذا فإنه بعد أن اتضح لنا في دراستنا عن أفلوطين أن مذهب بطليموس على نقد أفلاطوني واضح فإنه يتعين إعادة النظر في فلسفة المشائين ، الإسلاميين لمعرفة ما تحويه من بنور أفلاطونية حتى تتكشف لنا الاتجاهات الأفلاطونية الميتافيزيقية لهذه الفلسفة .

وعلى أية حال فإننا إذا أردنا التعرف على أصول نظرية الفيض الإسلامية ومصادرها فلا بد لنا من الرجوع إلى صورة النظام الفلكي المصاحب لعالم العقول العشرة في مذهب بطليموس<sup>(١٣)</sup> .

فقد اعتقد البعض أن فلسفة أفلوطين هي المصدر الحقيقي للمشائية الإسلامية ولكننا

لا نجد أية إشارة كالتاسوعات تفيد بأن عدد العقول هو عشرة بل تكفى نصوص التاسوعات بالكلام عن أساس نظرية الفيض وصدور العقل الأول من الواحد ثم مراتب الوجود المصاحبة للمصادر الأولى دون أى تحديد لأعداد الصدورات . فيكون لنا أن نتساءل عن مصدر القول بالعقول العشرة .

مع التسليم بأن مقولة الفيض أو الصدور مأخوذة من التاسوعات .

٦ - لقد لاحظ أحد شراح ابن سينا وهو « ملا أولياء » في شرحه على كتاب « الشفاء » أن ابن سينا يتكلم عن التعليمات المفارقة ويقول إنها عشرة وهو يفيض بها الأعداد الرياضية المعقولة ومن ثم فقد أشار « ملا أولياء » إلى أن هذه هي مثل أفلاطون وأعداده المثالية هذه الإشارة الموجزة والواضحة المدلول إنما تدل على أن في قمة العالم المعقول توجد الأعداد المثالية المفارقة وهي المثل العليا ، هذا بالإضافة إلى أن ابن سينا نفسه كان يعلم بحقيقة مذهب أفلاطون فهو يذكر في الشفاء أن بعض اليونانيين قد طبقوا القسمة الثنائية ( ويقصد أفلاطون ) فقسما الموجودات إلى قسمين أحدهما محسوس والآخر معقول دائم وسما هذا المعقول مثالا . وكذلك فإن ابن سينا يميز بين مذهب أفلاطون وسقراط ومذهب تلامذة أفلاطون . فقد ذكر أن أفلاطون وأستاذه قد قالوا بأنه يوجد للإنسانية معنى ونموذج مشترك يشارك فيه أفراد النوع الإنساني وهو مثال معقول مفارق لا يخضع للتغيير وبينما يذهب في إلهيات الشفاء إلى القول بأنه توجد مثل الأشياء الطبيعية فحسب<sup>(١٤)</sup> نجد في منطق الشفاء يذكر أن المثل للأشياء الطبيعية وللتعليمات سواء بسواء<sup>(١٥)</sup> كما ينقل عن ميتافيزيقا أرسطو قول الأفلاطونيين بالمتوسطات<sup>(١٦)</sup> الرياضية التي لا تعتبر مفارقة تماماً .

ويرى ابن سينا أن تلامذة أفلاطون الذين يقولون بأن مبادئ الموجودات الطبيعية هي أصول تعليمية أى رياضية إذا اتحدت مع المادة تكون منها الموجود الطبيعي<sup>(١٧)</sup> ، وهذه إشارة إلى التعاليم الشفوية لأفلاطون كما وردت عند أرسطو ، وقد أشار ابن سينا إلى أن القول بالأعداد كأصل إنما يرجع إلى الفيثاغوريين .

والحقيقة أن الفيثاغوريين هم الذين قالوا بأن الأعداد قوام الموجودات الطبيعية كما أخطأ ابن سينا في نسبته نظرية الواحد والثلاثى اللاحدود إلى الفيثاغوريين إذ إنها لأفلاطون كما يذكر أرسطو في الميتافيزيقا<sup>(١٨)</sup> وكما نجد في محاور فيليوس . هذا ويجب أن نشير إلى أن ابن سينا بوصفه مؤرخاً للفلسفة قد لخص حجج أرسطو

في نقده لنظرية المثل<sup>(١٩)</sup> .

وعلى الرغم من أنه ينقد أفلاطون في قوله بالمثل التعليمية المفارقة إلا أننا نعلق أهمية كبرى على هذه النصوص لأنها تدلنا على أن المسلمين عرفوا نظرية المثل الرياضية الأفلاطونية من خلال ترجمة كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ومنع هذا فإنهم عجزوا عن الاستدلال على مطابقة نظرية العقول العشرة بهذه الأعداد المثالية ، ذلك بسبب الخلط والتلفيق الذي تم في مدرسة الإسكندرية .

ولكن على الرغم من استعراض ابن سينا لأوجه النقد الموجهة في نظرية المثل الأفلاطونية نقلاً عن أرسطو إلا أنه كان بحسب اعتقاده الحقيقي ( ليس كمؤرخ للفلسفة ) يفسر نظرية العقول تفسيراً أفلاطونياً فهو يشير إلى المثل الأفلاطونية في عرضه لمشكلة العقول وفيضها فيذكر أن لكل فلك عقلاً مفارقاً نسبته إلى النفس التابعة له كنسبة نفوسنا إلى العقل الفعال وهذا العقل مثال كلى معقول ونموذج للنوع الحى المقابل له<sup>(٢٠)</sup> .

وهنا نجد انتقالاً من أفلاطون ثم أفلوطين وثامسطيوس ( ٣١٧ / ٢٨٨ م ) غير الاسكندر الأفروديس ويبدو أن شراح ابن سينا كانوا شاعرين أيضاً باتجاهه الأفلاطوني « فعلا صدرا » يذكر أن ثمت تشابها كبيرا بين نظام العقول لعشرة والمثل الأفلاطونية<sup>(٢١)</sup> وقد أشار ابن رشد أيضاً إلى أن ابن سينا وتلامذته انجذبوا للتوفيق بين أرسطو وأفلاطون<sup>(٢٢)</sup> وقد أشار ابن سبعين كذلك إلى أن أكثر تصانيف ابن سينا مأخوذ من أفلاطون وأن إشارات ابن سينا وقصته حتى بن يقظان ترجع إلى قوانين أفلاطون وأفكار الصوفية وابن سينا نفسه يشير إلى نص « القوانين » لأفلاطون في رسالة إثبات النبوات<sup>(٢٣)</sup> عند كلامه عن استخدام الفلاسفة وأبناء اليونان للأسلوب الرمزي .

فكيف إذن انتقلت هذه الآراء من أفلاطون إلى المسلمين .

نحن نعرف أن أفلاطون وضع الصيغة الأولى لنظرية المثل ابتداءً من أقراطيلوس حتى اكتمالها في الجمهورية ، ولكن الصعوبات التي واجهت النظرية والتي عبرت عنها محاورة بارمنيديس أدت به إلى استخدام الرياضة في التعبير عن المثل ، فقدم لنا نظرية الأجناس العليا في السفسطائي ثم قدم بنظرية الخليط والثاني اللامحدود في محاورة فيليوس ، وكان النقاد يعتقدون أنه لا توجد أية صلة بين المحاولات

الأفلاطونية المكتوبة والآراء الشفوية التي أوردها أرسطو فيما بعد ولكننا استطعنا أن نجد هذا الاتصال في المعالجة الرياضية لمثل أفلاطون في محاور فيليوس وعلى هذا النحو توجد الأعداد العشرة المثالية وهي المثل الرياضية في قمة الوجود وعلى رأسها الواحد ثم مثل عالم الأجسام كالطول والعرض المثاليين ثم عالم المتوسطات الرياضية ويسميه المسلمون بعالم البرزخ أو عالم المثل المتعلقة عند الإشراقيين .... الخ<sup>(٢٤)</sup> .

ولما كان النقد الموجه إلى نظرية المثل قد قام في أساسه على صعوبة المشاركة بين المحسوس والمعقول لهذا فقد اتجهت النظرة الرياضية عند أفلاطون إلى الإكثار من الوحدات الوجودية ابتداء من الواحد حتى يمكن المشاركة والعبور من أدنى الموجودات إلى أعلاها مادام هدف المذهب الأفلاطوني هو الخلاص من عالم الأشباح والظلمة . ولما كان كل مستوى أعلى في الوجود يفضى إلى ما يليه فإننا نستطيع إدراك المصدر الحقيقي لمقولة الصبور عند أفلاطون .

وإذن فقد كان تطور مذهب أفلاطون هو المصدر الحقيقي لنظرية الصبور هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإنه لما كانت آراء أفلاطون في المحاور وكذلك آراءه الشفوية التي أشار إليها أرسطو ولاسيما في كتاب الميتافيزيقا قد نقلت إلى المسلمين كما اتضح لنا من تناول ابن سينا لها في كتاب الشفا في كلامه عن التعليمات المفارقة وكذلك إدراك شارح ابن سينا أن هذه هي مثل أفلاطون وهي التعليمات المفارقة أى الأعداد العشرة ، لهذا فإن المسلمين يكونون قد علموا بالوضع الميتافيزيقي لهذه الأعداد كيف أنها تشكل عالم المعقولات العليا هذا بالإضافة إلى أن أفلاطون قد بدأ خطواته الأولى بتسمية العدد المثالي الصادر من الواحد «عقلاً أول». ولا بد أن تطور النظرية إلى الصورة التي عرفها المسلمون قد مر خلال الفترة المتأخرة من مدرسة أفلاطون ولاسيما عند أبروقلس وباميليخوس .

وعلى أية حال فسيأتى الدليل على صحة رأى الذى نسوقه هنا حينما نصل إلى كشف النقاب عن أفلاطون ومذهبه الحقيقي في المدرسة الإشرافية .

ومع هذا فإننا نستطيع القول بأن الاتجاه الأول في الفلسفة الإسلامية لم يكن مشائياً كما اعتقد جمهرة المؤرخين بقدر ما كان أفلاطونياً مستتراً تحت ستار أرسطى مزعوم ، إذ أن لب نظرية الفيض إنما يرجع إلى أفلاطون الحقيقي .

٧ - وكان لابد من الكشف عن هذا التيار الأفلاطوني الكامن في بناء الفلسفة الإسلامية الأولى . وقد تصدى لهذا العمل النقدي الكبير فيلسوف هو أبو البركات البغدادي<sup>(٢٥)</sup>

الذي يعتبر ( عمانويل كانت الفلسفة الإسلامية ) إذ إنه كان في مفترق الطرق إلى ظهور مدرسة أفلاطونية واضحة المعالم تتمصب لأفلاطون وهي المدرسة الإشرافية ومدرسة أرسطية يتزعمها ابن رشد وقد استمر تطور كل من المدرستين في اتجاهها رغم أن المؤرخين يعتقدون خطأ أن الإسلاميين حلوا حلوا ابن سينا في رأيه إلى منتصف القرن التاسع عشر ولكنه يتضح من كتاب الأساتذة الأربعة للملاحسن أنهم كانوا يمثلون المدرسة الأفلاطونية الإشرافية وكان ابن سينا بملذه الحقيقي في الحكمة الشرقية داخلاً في خضم التيار الغالب .

ويرجع الفضل إذن لأبي البركات في إخماء الأفلاطونية المستترة في مذهب ابن سينا الرسمي .

لقد انتقد أبو البركات البغدادي نظرية الصلور عند ابن سينا وجعل الله خالقاً بالذات وليس بالطبع كما يرى ابن سينا ، وجوده هو غايته من فعله وهو يعمل حسب معرفته وعلمه وإرادته لإدراك غايته وهي ( وجوده ) . وقد انتقد أبو البركات إنكار علم الله بالجزئيات على ما ذهب إليه ابن سينا .

والله عنده نور الأنوار وعنه ينشأ الوجود<sup>(٢٦)</sup> ثم يبدأ بعد ذلك في عرض نظرية الصلور المشائية بإيجاز وينتهي بقوله إنهم جعلوا عند العقول التي يسمونها مفارقة بعدد ما يعرفونه من الأفلاك مما قال به علماء الهيئة لما نظروا في الحركات الفلكية .

وهذا هو الذي نقل عن شيعة أرسطو وما خالفهم عليه مخالف ولا اعترضهم فيه معترض وهو بالأخبار الثقيلة أشبه منه بالأنظار العقلية<sup>(٢٦)</sup> ، ويتابع أبو البركات انتقاده للمشائين فيرى أنهم يضعون مبادئ مذهبهم وضماً دون إيراد براهين وحجج مقنعة الترتيب فالواحد يخلق الأول ويخلق لهذا الأول ثانٍ وللثاني ثالث دون أن تحدث كثرة في ذاته ويكون هو غلة هذا الخلق كله وهم خلطوا بين القبل والبعد العلى والقبل والبعد الزماني فالرجل قد يشتري عبداً لعبده وعبداً لهذا العبد الأخير ولكن هؤلاء جميعاً يعتبرون عبيداً لسيدهم كما يقول أبو البركات أما المبدأ الذي يحتاجون به وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فإنه لا يصدق إلا مرة واحدة منذ بدء الخليقة

وذلك في خلق آدم ثم تكاثرت المخلوقات طولاً وعرضاً وكلها صادرة عن الوجود الإلهي وقد أخطأ المشاؤون حيناً حددوا قدرة الله على الإيجاد بالاتجاه الطولي التنازلي للفيض فحسبوا إذ إن هذا يعني أنه لن توجد كثرة موجودات على مستويات واحدة .

والأمر الذي لا شك فيه أننا نجد عند أي البركات طرفاً من المناقشات التي كانت تدور في أكاديمية أفلاطون حول الواحد والكثير وكيفية صدور الكثرة عن الوحدة وقد لخصها ابن سينا في إلهيات الشفا حين كلامه عن المثل والتعليمات المفارقة على ما ذكرنا وذلك نقلاً عن أرسطو ولكن الإسلاميين جميعاً لم يعمروا اتجاهات كثيرة إلى هذه المشكلة ولم يعمروا بالبحث عن مصادرها التاريخية رغم أنهم عانوا من نتائجها في صوره مذهب الفيض وفي قولهم بالعقول العشرة .

وعلى هذا النحو فإننا نرى كيف يوجه أبو البركات نقداً شديداً إلى نظرية الصدور المشائية التي تقوم على أساس تحديد الفيض في اتجاه طولي تنازلي وينتهي إلى إثبات فكرة تكثر المخلوقات في كل الاتجاهات فالله هو العلة الأولى الجامعة وهو المركز الذي يخلق باستمرار دون توقف في اتجاهات وأبعاد متعددة لا تقتصر فقط على البعد الطولي التنازلي كالشمس ترسل أشعتها في جميع الاتجاهات وهذا الخلق ليس صدوراً ضرورياً بل هو فعل صادر عن إرادة مطلقة تامة لها معرفة وشعور بما تفعل وجميع المخلوقات ترجع إلى الله بالذات وترجع إلى ما تعلق به العرض .

وترجع أهمية مذهب أبي البركات في أنه يعد حلقة وسطى بين مذهب المشائين الإسلاميين والاتجاهيين الرئيسيين اللذين ظهرا بوضوح بعد ، وهما الاتجاه الأفلاطوني والاتجاه الأرسطي وقد كان نقده الموجه إلى المشائين بينا في إظهار الأفلاطونية المستترة لديهم .

على أن مذهب أبي البركات يعد من ناحية أخرى إلهاماً للمذهب الأفلاطوني الإسلامي المكتمل فقد مهد الطريق أمام المدرسة الأفلاطونية الإشراقية كما ظهرت عند السهروردي الإشراق رغم أنه استعار التنظيم للملاكي للأتوار الوجدانية كما فعل ابن سينا في رسالة الملائكة التي يردد فيها موفس أبروفلس الأفلاطوني المحدث .

وكان لأبي البركات تأثيره الكبير في بناء المذهب عند السهروردي فقد استعار شيخ الإشراق فكرته الأفلاطونية عن الإيجاد الطول والعرض ثم من تعدد فعل الإيجاد النوراني إلى ما لا نهاية على ما سنرى .



٨ - ولا شك أن ظهور الأفلاطونية الإسلامية عند السهروردي بعد نقد أي البركات البغدادي للمشائية المزعومة كان أمراً حتمياً بعد أن اتضحت الخطوط العريضة للتيار

الأفلاطوني في بناء المذهب الفلسفي عند المسلمين .

يدور مذهب السهروردي حول فكرة الإشراق فالأول أو نور الأنوار يفيض منه النور وتصدر عنه بعد ذلك أنوار طويلة ويسمى بالقواهر الأعلى ثم تصدر من هذه القواهر العليا أنوار من الطبقة العرضية يسمى بأرباب الأنواع وهي التي تدبر موجودات العالم الحسي ويتوسط هذين النوعين من الأنوار عالم أوسط يسمى السهروردي بعالم البرزخ أو عالم المثل المعلقة<sup>(٢٧)</sup> .

ويقول الإشراقيون إن مذهبهم هو مذهب أفلاطون ويسمون أنفسهم بالأفلاطونيين ويتمسك أحد تلامذته في المدرسة وهو قصاب باشي زاده بهذه التسمية مؤكداً أنهم كأفلاطونيين لهم مذهبهم الذي يختلف عن مذهب المشائين الإسلاميين<sup>(٢٨)</sup> .

ولذلك فإن قصاب باشي زاده<sup>(٢٩)</sup> يذكر أن الجواهر المجردة المقابلة للجواهر المحسوسة هي العقول العشرة الطولية ، وهنا نجد إشارة مزدوجة إلى الأنوار الطولية عند السهروردي وهي أمهات أو نماذج الموجودات وأولى الأعداد المثالية العشرة عند أفلاطون فكانه قرن العقول المشائية العشرة صراحة بالمصدر الإشراقي الذي يرجع إلى أفلاطون، وتكمن مطابقة « قصاب باشي زاده » للعقول العشرة بالعقول الطولية لكي تتضح لنا حقيقة الأصل الأفلاطوني لها لأن هذه العقول الطولية هي الأصول العليا للموجودات والتي تعلو العقول أو المثل العرضية وهي المثل التي عرض لها أفلاطون في الجمهورية .

وقد ذكرنا في موضع سابق كيف أن « ملا أوليا » شارح الشفا قد أشار إلى أن التعليمات المفارقة ( الأعداد المثالية عند أفلاطون ) هي مثل أفلاطون وبهذا تكتمل صورة التيار الأفلاطوني الذي تقدم على أساسه ميتافيزيقا المشائية المزعومة عند المسلمين ثم يتجاوز فيتخرج منه مذهب الإشراق الأفلاطوني الواضح للعالم .

ولكننا نلاحظ أن تمت اختلافات بين مذهب أفلاطون سواء في المحاورات أم في الآراء الشفوية فإذا سلمنا بأن الأعداد المثالية العشرة هي المحصلة التي انتهى إليها المذهب في صورته الشفوية وأنها تتطابق مع قول الإشراقيين بالأنوار الطولية من حيث

وضعها الأنطولوجى ، إلا أنه بينما يحدد أفلاطون هذه المثل الدينامية بالعدد عشرة الذى يبدو أنه استمد من فيثاغورس نجد أن الإشراقين يطلقون أعداد هذه الأنوار إلى ما لا نهاية ، إذ يذهب السهروردى إلى أنها ذات أعداد لا تحصى هذا فضلاً عن استخدامه لما يسميه بالجهات العقلية مثل الإشراق والمشاهدة والقهر والحبة ....  
اعلج

أما المثل العرضية عند السهروردى وهى التى يسميها بأرباب الأنواع فهى المثل الحقيقية التى هى النماذج المعقولة للأنواع الحسية بحسب وضعها الأول فى «الجمهورية» وقبل النقد الذى اشتملت عليه محاوره بارمنيدس .

وبل هذه المثل عالم المثل المعلقة أو عالم البرزخ عند الصوفية وهو عالم أوسط يقع بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات وهو يقابل المتوسطات الرياضية عند أفلاطون وقد رتبها لتكون مبدأ يسمح باتصال المحسوس بالمعقول بعد أن تأزم الموقف بسبب عدم إمكان المشاركة بينهما للتغاير الطبيعتين . وقد أصبح لهذا العالم الأوسط دور صوفى فيما بعد ، إذ يتم التطور من أدران الحس قبل الولوج إلى حظيرة عالم القدس أى العالم المعقول . ومادام المذهب يستهدف الوصول إلى العالم العقل وإلى قمته أى إلى الخير بالذات لهذا كان من الضرورى أن تكون مراتب الوجود الصاعدة هى بمعناها مراتب الصعود فى السلم الروحى . من الكهف (عالم الحس) إلى العالم العقل عند أفلاطون ومن عالم الظلمة إلى نور الأنوار وهو قمة العالم النورانى . وهكذا يتضح لنا كيف أن المذهب عند كل من أفلاطون والإشراقين قد أصبح دستوراً للممارسة الروحية وسلوك طريق التطهر تحقيقاً للوصول إلى قمة العالم المعقول .

ويبدو أن الإشراقين استفادوا من التطور الذى انتهى إليه مذهب أفلاطون فى المثل ، فقد حقق مذهبهم خلاصة ما انتهى إليه المذهب الرياضى عند أفلاطون ، فضلاً عن مقولة «الصلور» التى اتسم بها مذهب أفلوطين والتى جاءت تعبيراً عن حركة تتابع النزول والصعود بين مراتب الوجود التى قال بها أفلاطون ، وبالإضافة إلى هذا فإنهم أدخلوا فى مذهبهم خلاصة نظرية المثل فى صورتها الأولى وأطلقوا عليها اسم «المثل العرضية» كما ذكرنا .

وعلى أية حال فإنه كان يجب أن يتأثر أصحاب الأفلاطونية الإشراقية بمختلف التيارات الفلسفية التى كانت سائدة فى العالم الهلينستى ولاسيما بعد ظهور مذهب

الأفلاطونية المحدثة ، ومع هذا فإننا نرى أن مذهب الإشراقيين لا يختلف في بنيته الأساسية عن مذهب أفلاطون وآرائه بشقيها المدون والشفوي .

٩ - وإذا كان الإشراقيون يتمسكون بارتباطهم بأفلاطون وأنهم يرون أنهم يمثلون المدرسة الأفلاطونية في الإسلام فإن ابن رشد يعد من ناحية أخرى على رأس المدرسة الأرسطية الإسلامية . ولقد حسم الموقف بعد النقد الذي وجهه أبو البركات البغدادي للمشائية الإسلامية وقد تمخض هذا كله عن ظهور مدرستين : إحداهما تتمحور حول أفلاطون والأخرى أرسطية تشجب كل ما لا يتصل بالفكر الأرسطي من آراء .

ولسنا في حاجة إلى الإفاضة في الكلام عن أرسططالية ابن رشد الشارح الأكبر التي أخرجت عنه عدة دراسات مستوعبة .

#### ١٠ - نتائج البحث :

وأخيراً فإننا نستطيع بعد هذا العرض الموجز لتيارات الفكر الفلسفي في الإسلام أن نحدد الخطوط العريضة لقنواتنا الجديدة في معالجة هذا التراث الذي يتعين معها إعادة النظر في تاريخ مسار الحركة الفلسفية في الإسلام .

أ - أن المسلمين رغم أنهم كانوا على مستوى الفهم العميق لفلسفة اليونان حتى ترجمت كتبهم إلا أن حركة التلقيق وكذلك الخطأ الشنيع الذي تم في مدرسة الإسكندرية ونقل إلى المسلمين في هذه الكتب المترجمة قد ألجم قدرتهم العقلية وفطرتهم التلقائية وأعاقها عن الانطلاق وبذلك حد من حرية النظر والتأمل تحت وطأة هذه التلقيقات المايستية التي اكتسبت على مرور الزمان صورة ما لا يمكن للمسلمين به من العقائد عند فلاسفة الإسلام .

ب - لقد عرف المسلمون بأنهم أصحاب للمشائية الإسلامية ولكن الإطار العام للمذهب في الميتافيزيقا مستمد من الأفلاطونية الحديثة ينطبق هذا على الكندي والفارابي وابن سينا « في مذهبهم الرسمي » والحقيقة كما بينا أن مذهب الإسلاميين كان يحمل عناصر أفلاطونية كامنة ولا سيما في نظريتهم عن العقول العشرة وهي الأعداد المثالية عند أفلاطون وعلى هذا فإن التيار الأول للفلسفة الإسلامية هو الذي يشكل مرحلة الأفلاطونية الكامنة أو المستترة .

ج - وقد جاء المذهب النقدي لأبي البركات البغدادي وهجوم الغزالي على الفلسفة لكي يكشف عن التيار الأفلاطوني الخالص الذي عد موقف أبي البركات إرهاباً له ومن ناحية

أخرى فإن مذهب أفلاطون كان مقبولاً بصفة عامة عند أصحاب التزعة الدينية الصوفية بصفة خاصة على عكس مذهب أرسطو .

د - تمثل قيام الأفلاطونية الإسلامية في صورة مذهب الإشراق عند شهاب الدين السهروردي . أما مذهب أرسطو فقد عرف عند ابن رشد ومدرسته .

وعلى هذا النحو يمكن تصور الإطار العام للفلسفة الإسلامية في صورة أفلاطونية كامنة ثم نعد بناء أظهر الأفلاطونية في صورة مذهب الإشراقيين الأفلاطوني التركيب وقد ساعد هذا النقد أيضاً على إيضاح حقيقة مذهب أرسطو عند ابن رشد .

\* \* \*

## الهوامش

- (١) كتاب التمهيد : للشيخ مصطفى عبد الرازق .
- (٢) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفى عند أرسطو والمدارس المتأخرة ( مدرسة أفلوطين ) .
- (٣) الفارابى : الجمع بين رأى الحكيمين .
- (٤) كتاب المباحثات « أرسطو عند العرب » : عبد الرحمن بدوى ، ص ١٢١ .
- (٥) ابن سينا : رسالة الزيارة ص ٣٣ .
- (٦) شرح الشفا . طبعة طهران ص ٦١٨ .
- (٧) م ١ ص ٦١٥ .
- (٨) الفارابى آراء أهل المدينة الفاضلة .
- (٩) الإشارات . طبعة فورجيه ١٨٩٢ ص ١٩٧ .
- (١٠) م . س ص ١٧٨ .
- (١١) م . س ص ١٨٠ .
- (١٢) منطق الشرقيين . طبعة القاهرة ١٩١٠ ( ص ٣ - ٤ ) .
- (١٣) Bréhier: L'intelligence chez Plotin L'introduction
- (١٤) الشفاء ( ص ٥٥٧ ) .
- (١٥) منطق الشفاء .
- (١٦) الشفاء ( ص ٥٥٧ - ٥٥٨ ) كتاب الميتافيزيقا لأرسطو فقرة ٩٨٧ ن س ٢٦ - ٢٧ . انظر كذلك رسالة فى المثل المعلقة ( ص ٧ ) فى المثل الأفلاطونية لمؤلف مجهول .
- (١٧) الشفاء ( ص ٥٥٨ ) .
- (١٨) الميتافيزيقا فقرة ٩٨٧ ب/س ٢٥ .
- (١٩) الشفاء ( ص ٥٦١ ) .
- (٢٠) النجاة ( ص ٢٧٣ ) .
- (٢١) الشفاء ( ص ٦١٨ ) .
- (٢٢) تنافت التفات . طبعة القاهرة ( ص ٦٢ ) تلخيص رسالة القس لابن رشد طبعة لقاهرة ( ص ٨٥ - ٩٦ ) .
- (٢٣) رسالة إثبات النبوات ( تسع رسائل للحكمة ) ( ص ٢٤ ) .
- (٢٤) أصول لفلسفة الإشراقية للمؤلف .
- (٢٥) أبو البركات البغدادي صاحب كتاب للمعتبر فى الحكمة المتوفى ٥٤٧ هـ .
- (٢٦) كالمعتبر فى الحكمة ( ص ١٥١ - ١٥٢ ) طبعة حيدر أباد .
- (٢٧) أصول الفلسفة الإشراقية/ حكمة الإشراق للسهروردي .
- (٢٨) أصول الفلسفة الإشراقية .
- (٢٩) ملحق رسالة فى المثل العقلية الأفلاطونية .
- (٣٠) راجع أصول الفلسفة الإشراقية ( للمؤلف ) نظرية الأنوار العقلية .